

## Quelle formation ?

### Deux remarques introductives

Il m'a été demandé de vous aider à réfléchir sur la question de la formation dans le cadre des groupements (fraternité/communauté) de laïcs associés à un monastère cistercien.

J'aimerais donc commencer par deux remarques préliminaires et vous dire d'abord que cette question est tout à fait légitime, mais ensuite qu'elle n'est pas nouvelle, loin s'en faut.

#### - *Légitimité de la question*

Votre désir de réfléchir sur la question de la formation est d'abord tout à fait légitime. Elle est légitime, car elle est fondamentale ; et elle est fondamentale, parce qu'elle touche aux fondements. La question de la « formation » entretient en effet des relations étroites avec la question qui a fait l'objet de votre précédente rencontre internationale à Huerta. Il s'agissait là de vous poser la question de l'identité laïque cistercienne. Or qu'y a-t-il de plus « fondamental » que cette question de l'« identité » ? C'est vrai, au premier chef, sur le plan de l'identité *personnelle*. Il n'est pour cela que de se souvenir des trois questions que saint Bernard adresse au pape Eugène III dans son traité *Sur la considération*. Trois questions qui constituent en fait ce à quoi, aux yeux de saint Bernard, doit se ramener ce qu'il faut bien appeler un « programme d'études ». Quelles sont donc ces questions qui constituent le cœur du « programme de formation » bernardin ? Rien moins que d'inviter le pape à se livrer à une *triple considération* sur lui-même, et donc à réfléchir sur les composantes principales qui, sur trois plans distincts, mais complémentaires l'un de l'autre, fondent son *identité propre*. En fait, trois questions toutes simples, et même élémentaires. Les voici : *que suis-je ? qui suis-je ? quel suis-je ?* Autrement dit, triple question

- du *quid* qui porte plutôt sur la *nature* des choses (« quoi ? » « What ? » « ¿Qué ? ») ;
- du *quis* qui porte, quant à elle, davantage sur l'identité même de la personne (« qui ? » « Who », « ¿Quién ? »)
- et celle enfin du *qualis* qui, au-delà de la seule identité *sociale* (« quel » je suis aux yeux des autres : question du « statut »/« status »), vise surtout la *qualité* ou la *valeur morale* de la personne (« which ? » « ¿quale ? »)<sup>1</sup>.

En fait, le simple énoncé de ces trois questions situe d'emblée très clairement la problématique soulevée autour de la *formation* telle que saint Bernard l'envisage et telle que, avec vous et à sa suite, je souhaite également la considérer : à savoir que la question de la formation doit être très étroitement articulée sur celle de l'*identité*, ou plus largement (dans le vocabulaire philosophique employé par saint Bernard), sur celle de la « connaissance de soi ». Nous aurons bien sûr l'occasion d'y revenir.

Pour le moment, notons encore ceci : que le lien qui existe entre la question de la « formation » et celle de l'identité ne vaut pas uniquement sur le plan de l'identité personnelle. Il se vérifie aussi sur le plan des « identités » collectives. Pour s'en convaincre, il suffit de penser à la place centrale, voire « stratégique », qu'occupe, dans quelque pays que ce soit, un ministère comme celui de l'éducation nationale qui a, entre autres, pour charge

---

<sup>1</sup> Sur ce point, voir Bernard, *De consideratione* II, IV, 7, (SBO p. 415)

spécifique l'élaboration des programmes d'études. Or il est évident que les choix opérés dans ce domaine (et notamment en matière d'histoire) sont loin d'être neutres. L'élaboration de tels programmes vise en effet à « former » une identité nationale, à renforcer le sens (ou la conscience) d'une appartenance commune à un pays, une nation, une culture. Pour ne prendre que l'exemple de l'Europe ou de la France, je pense tout spécialement au débat qui a eu lieu sur le préambule de la Constitution européenne (où l'on s'est demandé s'il fallait ou non mentionner les racines chrétiennes de l'Europe) ; je pense aussi au récent débat parlementaire levé en France sur l'« identité nationale », avec en arrière-fond, les difficiles questions relatives à l'immigration (notamment des populations d'origine musulmane), à l'intégration de celles-ci dans le tissu social et culturel de la France, et donc du coup, aux incidences que cela peut avoir, précisément sur le plan de l'identité.

Si j'insiste tant sur ces questions d'actualité, ce n'est évidemment pas pour vous faire un cours d'histoire contemporaine ; c'est bien plutôt pour vous faire sentir combien la question de la « formation » (formation intellectuelle ou transmission d'un savoir, d'une connaissance) est en réalité inséparable de celle de l'identité ; et donc, que l'on ne peut traiter l'une sans prendre l'autre en considération. Pour le dire d'un mot, toute formation, d'une certaine manière, est au service de l'édification d'une identité : identité d'une *personne* bien sûr (au titre de « conscience de soi »), mais aussi identité d'un *groupe* ou d'une société (au titre, cette fois, de la conscience d'une appartenance commune) ; la première (*personnelle*) étant du reste « ordonnée » à la seconde (*sociale*), et la seconde permettant par ailleurs un renforcement de la première.

- Une question de toujours...

Ce lien étant posé entre « formation » et « identité » et étant par ailleurs reconnu comme quelque chose de « fondamental » (au sens où il n'est pas possible d'accéder à ce qui constitue une « identité » sans en passer au préalable par une formation qui contribue à l'édifier), vous comprendrez du coup – ce sera ma seconde remarque préliminaire – que cette question de la « formation », vous n'êtes pas les premiers... ni non plus sans doute les derniers à vous la poser.

On en trouve des traces dans toutes les sociétés et tout au long de l'histoire, y compris et en particulier dans l'histoire monastique, où la question y sera posée en termes paradoxaux. Pensons au célèbre oxymoron tant mis en valeur par une certaine tradition monastique véhiculée (entre autres) par Grégoire le Grand qui, parlant de saint Benoît, fait de lui un « savamment ignorant et sagement inculte » (*scienter nescius et sapienter indoctus*)<sup>2</sup>. C'est encore l'idée de la « docte ignorance » (« sage indocte » et « docte sans sagesse »)...

Quoi qu'il en soit, toujours est sous-jacente la même tension entre deux pôles : formation et identité, qui peut être formulée sous la forme de la question suivante : « quel type de *formation* pour quelle *identité* ? ».

Or, comme je viens de le suggérer, la manière de résoudre cette tension et de répondre à la question de la « formation » a varié au cours du temps, mais aussi en fonction des traditions spirituelles, jusqu'à embrasser tout le spectre des possibles entre deux extrêmes : l'un allant, jusqu'au rejet par principe de tout type de formation intellectuelle (pour faire court, par exemple, l'anti-intellectualisme imputé au courant cistercien trappiste du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> s. contre lequel, entre autres, s'est battu le grand abbé de

---

<sup>2</sup> GREGOIRE LE GRAND, « Vie de saint Benoît », dans *Dialogues*. Texte critique et notes par A. DE VOGÜE ; traduction par P. ANTIN. Paris, cerf, 1979 (coll. « Sources Chrétiennes », n° 260), p. 127.

Scourmont que fut dans la première moitié du vingtième siècle, dom Anselme le Bail) ; l'autre extrême allant au contraire vers une sorte de superposition des deux plans, consistant à faire pour ainsi dire coïncider l'une avec l'autre identité monastique et « science » ou « érudition ». Sorte d'aplatissement réducteur de la vocation monastique à la seule dimension érudite.

D'où ces deux images qui habitent encore l'imaginaire de beaucoup, où vous avez, d'un côté, l'image du moine « paysan » - le trappiste ! -, aux mains calleuses, la bêche ou la fourche à l'épaule, revenant du travail des champs, et de l'autre, celle du moine « savant » – le bénédictin, aux doigts délicats, la tête penchée sur de vieux et poussiéreux manuscrits, tenant dans une main une loupe et dans l'autre une plume !

Deux images sans doute quelque peu caricaturales, mais qui reflètent assez bien l'importance des enjeux sous-jacents à la question de la formation monastique et qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, opposa de manière polémique et passionnée un Rancé à Mabillon !

### **Une difficulté particulière supplémentaire**

Ce petit détour par l'histoire ne fait évidemment que relancer notre question et rendre plus manifeste encore la difficulté de lui donner une réponse adéquate : « quelle formation pour quelle identité ? ». Du reste, on remarquera également que cette question se double d'une difficulté supplémentaire si, par ailleurs, on veut bien se souvenir que, quand elle concerne moines et moniales (ou plus largement toutes personnes engagées dans la vie religieuse), la nature de l'identité visée se trouve spécifiquement affectée par le fait qu'elle se place sous le sceau des trois vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance, c'est-à-dire, comme l'a justement fait remarquer le Père Timothy Radcliffe, sous le sceau de la « non-identité ». Pourquoi ? parce que, en prononçant ces trois vœux, le religieux renonce en fait très clairement à fonder son identité sur la base des principaux repères anthropologiques auxquels, habituellement, on recourt pour se définir personnellement et socialement. « Nous sommes - dit-il en parlant des religieux - , des gens qui refusons les balises habituelles de l'identité ». car, explique-t-il, « nous abandonnons bien des choses qui donnent une identité aux êtres humains dans notre monde ». Et de préciser : « argent, statut, partenaire dans le mariage, carrière »<sup>3</sup>.

Pour le dire encore autrement, ce qui fonde l'identité de l'homme ou de la femme consacré(e), du religieux ou de la religieuse, c'est un « toi seul es le Seigneur » dit au Christ ; un « toi seul » dont la vie religieuse n'a évidemment pas le monopole car, d'une manière ou d'une autre, tout chrétien, quelle que soit sa vocation spécifique, est appelé, lui aussi, à faire du Christ le centre d'où toujours « repartir »<sup>4</sup>. Mais, à la différence de la vocation chrétienne au mariage où ce « toi seul » passe par la médiation du conjoint, pour le religieux ou pour la religieuse qui prononce des vœux, ce « toi seul » est prononcé sans qu'il y ait « aucun autre *toi seul* humain comme partenaire d'alliance »<sup>5</sup>.

Et c'est justement vers ce « toi seul sans aucun autre toi seul » qu'est orientée toute la formation donnée dans le cadre de la vie religieuse. Une telle formation est « initiation », c'est-à-dire, selon le sens étymologique du terme, une « mise en chemin ». Elle comporte en

---

<sup>3</sup> T. Radcliffe, *Que votre joie soit parfaite*, Cerf, 2002, p. 128.

<sup>4</sup> Cf. *Repartir du Christ. Un engagement renouvelé de la vie consacrée pour le 3<sup>ème</sup> millénaire*. Instruction de la Ciusca cosigné par Eduardo Card. Martinez Somalo et Piergiorgio Silvano Nesti, Rome, 2002 (texte français dans la Documentation catholique n° 2273 (7 juillet 2002)

<sup>5</sup> Cf. *L'identité de la vie religieuse. Proposition théologique*. Document de la Commission théologique de la Conférence des religieux et religieuses de France, Paris, 2011, p. 26.

particulier une « mise en forme » de l'existence à travers une « manière de vivre » qui est spécifique à chaque charisme, chaque institut ou ordre religieux, voire à chaque monastère.

Or c'est là que réside la difficulté que j'annonçais il y a un instant. Difficulté que l'on peut formuler comme suit : « est-il possible, et si oui : comment, articuler à l'identité laïque cistercienne la question de la « formation » dès lors que, dans le cadre de la vie religieuse, cette question de la formation prend un contour spécifique : celui d'une « mise en forme » de l'existence ou de l'explicitation d'une 'manière de vivre', que ne comporte pas de soi la vie conjugale ou une vie dans le monde, puisque, là, chacun est appelé à inventer telle forme de vie, en fonction des conditions extérieures propres où se déploie son existence ?

Or, heureusement pour vous, il est possible de donner une réponse affirmative à cette question, sans quoi j'aurais évidemment à arrêter ici mon intervention. Et s'il est possible de donner une réponse affirmative à cette question, c'est pour la raison que donne Timothy Radcliffe, que je citais déjà tout à l'heure. Du fait, dit-il, qu'en prononçant des vœux, le religieux est quelqu'un qui « refuse les balises habituelles de l'identité », il est du coup en mesure de « mettre en lumière la vraie identité et la vraie vocation de tout être humain »<sup>6</sup>. Dans la foulée, il propose deux pistes de réflexion : d'abord que la vie religieuse montre que toute identité est *un don*, et qu'à ce titre, toute identité que nous prétendrions nous forger dans cette société est en fait *toujours en-deçà* de notre vocation la plus profonde. Ensuite, que cette identité humaine qui nous est donnée ne nous est pas donnée une fois pour toute et pour maintenant, mais qu'elle ne trouve sa pleine expression que *dans la mesure où elle embrasse « l'histoire tout entière de notre vie, du début jusqu'à la fin, et au-delà »* (*ibid.*).

Dans un vocabulaire plus classique, mais plus technique aussi, c'est ce que veut signifier l'affirmation selon laquelle la plénitude du sens de toute existence ne se reçoit que de *l'horizon eschatologique* dans laquelle chaque existence est appelée à s'inscrire. Or, sans qu'elle ait bien sûr le monopole exclusif de cette mission d'annoncer le Royaume à venir, la vie religieuse est cependant appelée à en être pour le monde et dans le monde le signe et le rappel. C'est du reste ce que souligne avec beaucoup de justesse le document de la Corref que je citais tout à l'heure : « Par différence d'avec le mariage chrétien, appelé à reconnaître dans l'ici-bas le sceau de Dieu, la vie religieuse a pour vocation de *vivre l'ici-bas à partir de l'au-delà*, d'annoncer la promesse et la réalisation déjà anticipée de l'au-delà »<sup>7</sup>.

Vous comprendrez dès lors, que, considérée dans cette perspective et ainsi référée à la dimension eschatologique de l'identité chrétienne, la question de la formation prend un contour autrement plus fondamental que celui de la simple élaboration d'un programme d'études ou de la seule transmission d'un savoir, si nécessaires par ailleurs que l'une et l'autre puissent être...

### **Vers un « autrement plus fondamental » de la formation : « icône à la ressemblance ».**

C'est donc à la recherche de cet « autrement plus fondamental » de la formation qu'il nous faut aller. Pour le dire déjà par anticipation et à la manière de Lytta Basset, une pasteure protestante suisse, il faut ainsi poser la question de la formation en fonction ce que la révélation chrétienne elle-même met à l'horizon de toute existence ; et cet horizon, affirme-t-elle encore, n'est autre que « notre accomplissement en amour ». L'horizon de toute existence, ce vers quoi elle tend sans cesse et sans fin, et qui est toujours à remettre sur le métier – la ligne d'horizon, n'est-ce pas en effet ce qui toujours défie nos tentatives de nous en saisir et qui toujours nous échappe quand nous croyons nous en approcher ? – la

---

<sup>6</sup> Radcliffe, *Que votre joie soit parfaite*, Cerf, 2002, p. 128..

<sup>7</sup> *L'identité de la vie religieuse*. p. 32 (je souligne).

visée donc de chacune de nos existences, c'est en effet de nous établir comme « icône à la ressemblance de l'amour »<sup>8</sup>.

C'est ce que, déjà, saint Jean et saint Paul affirmaient, chacun à sa manière.

L'un, quand il écrivait :

« Bien aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que, lors de cette manifestation, nous lui serons semblables (*similes ei*) parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3, 2).

L'autre quand il précisait :

« Nous savons qu'avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien, avec ceux qu'il a appelé selon son dessein, car – continue l'apôtre des nations – ceux que d'avance, il a discernés,  
- il les a prédestinés à *devenir con-formes (conformes fieri)* à l'image de son fils (voilà pour le latin) » ;  
ou encore, suivant le grec,  
- il leur a aussi *donné pour horizon* (en grec, saint Paul utilise le verbe *pro-orizein*, de même racine que le mot « horizon ») de reproduire (en grec, *sun-morphes*) l'image de son fils » (Rom. 8, 28-29).

Or, remarquez bien que, dans les deux textes que je viens de citer, saint Paul et saint Jean ont trois choses en commun :

- d'insister d'abord sur le fait que la révélation du *projet divin* sur l'homme ou, si vous préférez, la révélation de *l'horizon de destinée* auquel celui-ci est promis, est l'objet d'un « savoir », un savoir de foi et de certitude : « Nous savons », disent-ils l'un et l'autre avec force... ! ;
- de souligner ensuite, mais, avec tout autant de force, que ce « savoir », bien loin de n'être qu'un *savoir théorique d'érudition*, porte – disons-le comme cela – sur un *savoir éthique de conformation*. Ce dont il s'agit en effet, pour l'apôtre des Nations comme pour le disciple bien-aimé, c'est bien de devenir *conformes (sun-morphes)* ou de devenir *semblables (similes)* au Fils ! Autrement dit, non pas un « discours sur Dieu », mais bien au contraire un « laisser la Parole-Dieu – le *Logos/Verbe* fait chair s'inscrire dans nos vies ».
- enfin, du fait que le « savoir » dont il est question est une « éthique de la conformation », Paul et Jean mettent l'un et l'autre en pleine lumière l'enjeu même de la vie chrétienne comme un « avoir-part avec le Christ » : visée mystique et baptismale par excellence de participation à l'être même de Jésus. C'est toute la portée spirituelle et théologique du préfixe « syn-/cum-/avec », si cher à saint Paul, lui qui, en l'accolant à de nombreux verbes, n'hésite pas à créer des néologismes : nouveaux mots qu'il tire de son propre cru parce qu'ils sont enracinés dans l'expérience de sa rencontre bouleversante avec le Christ ressuscité...

De toute évidence, avec ces deux textes de saint Paul et de saint Jean, nous sommes au cœur de notre question. Ils nous disent avec toute la clarté souhaitée que la « formation » dont il s'agit en contexte chrétien (ou monastique) n'est pas prioritairement de l'ordre de la *transmission d'un savoir* (s'en tenir à cela consisterait à réduire ou à aplatir la question de la formation à une simple problématique d'« instruction »/érudition). Plus radicalement que

---

<sup>8</sup> Lytta BASSET, *Aimer sans dévorer* (Albin Michel), p. 264.

cela, la formation se situe dans l'ordre d'une *participation au mystère du Christ* ; elle vise donc la personne même ou, pour le dire avec le vocabulaire néotestamentaire, elle se situe dans l'ordre d'une *configuration de notre personne à l'être même du Christ*. Encore une fois : l'horizon de notre existence, c'est de devenir une « icône à la ressemblance du Fils bien-aimé ».

### À la lumière de la tradition monastique cistercienne

Pour dire cette « réalité » de la formation chrétienne, la tradition monastique cistercienne se révèle particulièrement riche. Plus que cela : d'une remarquable constante tout au long de l'histoire, de saint Bernard à nos jours. Pour s'en rendre compte, il n'est que de citer deux textes, à chacun des deux bouts de cette tradition.

- *Saint Bernard*

Le premier sera, comme il se doit, de saint Bernard. C'est le célèbre passage de son traité sur la *Grâce et le Libre arbitre* où il parle des trois œuvres que la grâce divine réalise en nous : l'œuvre de notre création, celle de notre « remise en forme » (*reformatio*) et celle enfin de notre parfaite configuration.

Du reste, dans le passage que je vais citer, soyez attentifs aux trois prépositions qu'il utilise pour caractériser de manière spécifique chacune de ces trois « œuvres » : *dans, par* et *avec*, qui coïncident en fait avec les trois « moments » constitutifs du dynamisme spirituel intégral de la « formation » chrétienne tels que nous les avons repérés tout à l'heure quand, à la suite de Lytta Basset et avec Paul et Jean, nous parlions de l'« horizon de toute existence » comme « visée » qui, dans le Christ, tend à un « avec Lui », passant à travers un « par Lui ». Mouvement, remarquez-le, qui reproduit celui qu'opère en nous toute célébration eucharistique quand, aussitôt après le moment de la consécration, nous récapitulons ce mouvement en disant « Par Lui, avec Lui et en Lui » !

Voici donc le texte de saint Bernard :

« D'abord créés *dans le Christ* (cf. Eph. 2, 10) pour parvenir à la liberté de la volonté (1<sup>ère</sup> étape), nous sommes en second lieu (2<sup>ème</sup> étape) *reformés par le Christ* pour parvenir à l'esprit de liberté (cf. 2 Cor. 3, 17-18) ; puis (3<sup>ème</sup> étape) *avec le Christ*, nous parviendrons à la perfection consommée dans l'état qui sera le nôtre pour l'éternité.

Trois étapes que Bernard reprend immédiatement après en précisant :

Il a fallu en effet

- (1<sup>ère</sup> étape) que celui qui n'existait pas (entendons : l'homme) soit créé en celui qui existait (entendons le Christ) - [pour le dire plus techniquement, c'est l'enracinement ontologique et originaire de la *nature humaine* dans la personne du Christ, « premier Adam »] ;
- [il a fallu ensuite] que (2<sup>ème</sup> étape), par la *forme* (le Christ), soit *reformé* ce qui était *déformé* (l'homme déchu) – [c'est ici le moment éthique de l'existence chrétienne appelée à se déployer dans le temps de l'histoire et en fonction de nos *vocations respectives* personnelles ; je vais revenir dans un instant à cette dimension lorsque j'aborderai la question plus concrète des moyens de mettre en œuvre la « formation »]
- [il a fallu enfin] que les membres n'atteignent la perfection qu'avec la tête.

Alors, cela s'accomplira bel et bien, quand *nous aurons tous atteint l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ* (Eph. 4, 13), lorsque *le Christ, notre vie, apparaissant, nous apparaîtrons nous aussi avec lui dans la gloire* (Col. 3, 4)<sup>9</sup>. – [c'est ici le terme et l'accomplissement de l'histoire de l'humanité totalement assumée et récapitulée dans la personne du Christ, dans sa dimension à la fois personnelle (chaque membre pris individuellement) et communautaire ou collective (chaque membre en tant qu'il est aussi référé à la totalité du corps et à sa Tête)].

- *En écho : les Constitutions OCSO et la « Charte de Formation »*

Voilà pour saint Bernard. Lui font écho les *Constitutions OCSO* approuvées par le saint Siège en 1990. Dans le chapitre 4 de la deuxième partie des *Constitutions*, qui est spécialement consacré à la « formation des moines », on peut lire en effet ceci – c'est la toute première *Constitution* du chapitre :

« La formation à la vie cistercienne a pour fin de *restaurer la ressemblance divine* grâce à l'action de l'Esprit. Aidés par la sollicitude maternelle de la Mère de Dieu, les frères progressent dans la voie monastique en sorte qu'ils *parviennent peu à peu à la taille du Christ dans sa plénitude* » (Const. 45, 1).

Nous pourrions longuement commenter cette *Constitution*. Contentons-nous ici d'attirer l'attention sur les deux expressions utilisées pour préciser le *but* de la formation. L'une et l'autre sont empruntées à l'Écriture sainte, la première se référant au livre de la Genèse, et la seconde à l'épître aux Éphésiens. La formation, est-il dit, a pour fin « de *restaurer la ressemblance divine* » (Genèse) et de permettre à chaque frère de « *parvenir peu à peu à la taille du Christ dans sa plénitude* » (Eph. 4, 13). À ce propos, il est d'ailleurs à noter que vous retrouverez la même perspective dans la *Charte de formation OCSO* qui indique en effet, dès le second paragraphe, que l'itinéraire de formation proposé au moine a « pour but la transformation progressive de la personne à la ressemblance du Christ par l'action de l'Esprit de Dieu », et qui en outre a tout entière été placée sous la lumière de 2 Cor. 3, 18 : « Appelés à être transformés à l'image du Christ ».

La parenté spirituelle de cette perspective avec celle que saint Bernard déployait est trop évidente pour qu'il faille y insister...

### **Des moyens de la formation : deux voies. Institution et expérience**

Reste cependant une question cruciale qui, sans doute, doit vous tarauder l'esprit. « Tout cela, c'est bien beau. Mais comment faire ? » De fait, ce n'est pas tout de connaître le but à atteindre. Encore faut-il savoir *par quel chemin* y parvenir. Autrement dit : « De quels moyens disposons-nous ? et quel contenu spécifique faut-il donner à la formation ? »

Pour répondre à ces questions, je voudrais vous proposer une double voie de recherche. L'une sera plutôt *objective* ; l'autre davantage *subjective*. Mais nous verrons en

---

<sup>9</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *La grâce et le libre arbitre* XIV, § 49 (traduction « Sources Chrétiennes », n° 393), Paris, Cerf, 1993, p. 355. Voir aussi du même traité, le § 33 : « Elle est donc venue, cette forme à laquelle le libre arbitre devait être conformé, car pour recouvrer la forme primitive, il fallait que soit réformé d'après celle-ci, oui, d'après la forme selon laquelle il avait aussi été formé. La forme, c'est la Sagesse. La conformation, c'est que l'image (entendons : l'homme) fasse dans le corps ce que la Forme (le Christ) fait dans le monde ». Et de développer cette œuvre de la Sagesse en s'appuyant sur Sag. 8, 1 qui « atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose toute chose avec douceur »

fait que non seulement elles se complètent, mais en outre qu'elles se rejoignent autour d'un point d'appui commun. Et pour découvrir cette double voie, j'aimerais m'appuyer sur le témoignage conjoint de saint Bernard et de son disciple Ælred. J'aimerais en particulier interroger le *Miroir de la charité*, dont Ælred, alors jeune profès, entreprit la mise en forme définitive en 1141-1142 à la demande expresse de saint Bernard.

### 1) La voie « objective » : la dimension « instituante » des observances monastiques

Sans entrer dans tous les détails de cette œuvre monumentale d'une prodigieuse richesse, disons seulement que, dans l'esprit de son auteur, et plus encore dans celui de son commanditaire, il s'agit d'offrir à son lecteur un *manuel de formation monastique* destiné à justifier de manière méthodique et raisonnée, c'est-à-dire sur le double fondement de l'Écriture et de la théologie spirituelle, la légitimité de la réforme cistercienne (« observances » et ascèse) comme authentique « école de la charité ». Entendons par là très concrètement comme un « instrument » particulièrement bien approprié pour rendre possible l'unification de la personne tout entière par l'« ordination » de nos puissances affectives (la mise en « ordre » du dynamisme naturel du désir).

#### a. Un texte d'Ælred : *frater...disciplinis regularibus instituendus* (*Miroir II, § 41*)

Or le vocabulaire choisi par Ælred pour rendre compte de ce processus de « formation/unification/ordination » me semble particulièrement éclairant pour notre propos. Ainsi, dans le livre II du *Miroir*, il introduit par ces quelques mots un long dialogue qu'il eut avec l'un de ses novices. (Je cite d'après la traduction française) : « Il n'y a pas longtemps, un frère ayant renoncé au monde se présenta à notre monastère ». Puis d'ajouter : « Notre révérendissime abbé le confia à mon humble personne [et voilà l'expression à retenir] *pour lui enseigner les disciplines régulières* » (*Miroir II, § 41, p. 151*). Certes, cette traduction n'est pas en soi absolument incorrecte. Mais, malheureusement, elle ne fait pas entièrement droit à toute la richesse sémantique de l'expression latine employée par Ælred. Sans doute la traduction aurait-elle été correcte si Ælred avait envisagé sa charge de père-maître, et donc de formateur, en terme exclusivement d'*enseignement*. Entendons par là de transmission d'un savoir ou même d'un « savoir faire » (en l'occurrence : initié aux usages de la vie monastique). Bon connaisseur du latin qu'il était, il aurait alors utilisé un verbe approprié correspondant à cette idée d'« enseignement » : par exemple, les verbes latins tel que *instruere*/instruire (d'où dérive le mot « instruction ») ou encore *docere*/enseigner (strict « pendant » du verbe *discere* - d'où dérive le mot « disciple » - dans la relation duale qui s'établit entre « enseignant (*doctus/doctor/magister*) » et « enseigné (*discipulus*) »). Or ce n'est aucun de ces deux verbes qu'Ælred a retenus ! Il leur a préféré un autre terme qui peut certes comporter la nuance d'enseignement ou de transmission d'un savoir, mais dont le sens est en fait autrement plus large et plus riche. Littéralement, Ælred dit en effet que son abbé lui a confié un frère « en vue de *l'instituer* par le moyen des disciplines régulières (*disciplinis regularibus instituendus*) »<sup>10</sup>.

Le sens « personnaliste » de l'expression saute évidemment aux yeux : ce que vise Ælred dans sa charge de formateur, ce n'est pas de transmettre un savoir (*docere*), nous l'avons déjà dit ; mais c'est encore moins de « formater » quelqu'un en le faisant pour ainsi dire « entrer dans » le moule, si vénérable soit-il par ailleurs, des usages monastiques. Si tel

---

<sup>10</sup> On notera que cette nuance a également échappé aux traducteurs italien et espagnol du *Miroir* qui traduisent semblablement le verbe latin *instituere* par le verbe « instruire ». Ainsi, le Père Domenico Pezzini traduit en italien : « per essere istruito nella disciplina della regola » [p. 221] ; et de son côté, en espagnol, le Père Mariano Ballano propose : « para que *lo instruyera* en las disciplinas regulares » [p. 142]). En anglais ?



avait été le cas, nous aurions trouvé en latin, devant l'expression « les disciplines régulières (*disciplinis regularibus*) » la préposition *in* (« dans »), et il se serait alors agi d'« instituer quelqu'un *dans* les disciplines régulières ». Or c'est bien un ablatif absolu, *sans* la préposition, qu'Ælred utilise. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'avant même d'envisager quelque transmission que ce soit d'un « savoir » ou d'un « savoir-vivre-monastiquement » (même si, bien évidemment, il s'agira par la suite d'initier *aussi* aux usages monastiques !), ce que vise Ælred dans sa charge de formateur, c'est principalement et prioritairement la *personne elle-même*, un frère à lui confié précisément pour l'« instituer », c'est-à-dire, puisqu'Ælred emploie ce verbe de manière *absolue*, *sans* complément, d'« établir ce frère dans toute sa stature (*statuere in*) de personne, de l'établir dans ce qui constitue son identité », mais cela, en passant justement par les « disciplines régulières », ramenées donc à ce qu'elles doivent être : simplement un moyen au service de la structuration/unification/édification de la personne.

C'est donc dire aussi, d'une certaine manière, qu'indépendamment de toute formation « académique » ou de tout programme d'études spécifiques, Ælred se montre fermement convaincu de la valeur éminemment structurante et formatrice de la discipline monastique dès lors qu'elle est embrassée avec sérieux et conviction ! En cela, il se montre d'ailleurs fidèle à toute la tradition monastique. Qu'il suffise de penser au 8<sup>ème</sup> degré d'humilité de saint Benoît où le moine est simplement invité « à ne rien faire qui ne soit prescrit par la règle commune du monastère ou conseillé par l'exemple des anciens ». Dans le même sens, le célèbre apophtegme dans lequel un ancien dit à son disciple qu'un enseignement de sa part ne lui servirait de rien s'il ne se laissait instruire par son silence même !

De tout cela, tirons une conclusion théorique et une conséquence pratique.

## **b) La conclusion théorique**

Sur le plan théorique d'abord, on notera que s'il est vrai que la « formation » monastique a bien pour visée, comme je viens de le dire, d'instituer la personne, de l'établir dans son identité, il s'ensuit alors que cette formation s'articulera autour de trois pôles : le moine, le chrétien et l'homme, car le moine est d'abord un chrétien, qui lui-même est d'abord un homme<sup>11</sup>.

Ainsi sera-ce d'abord *l'homme en tant que tel* qu'il s'agira de « mettre debout », c'est-à-dire, comme aime à le préciser saint Bernard, de lui rendre sa « droiture » d'origine, de le soustraire donc à l'« incurvation » de l'âme, conséquence due au péché et ainsi de lui permettre de mener une vie à hauteur de sa dignité « native » comme être créé à l'image et la ressemblance de Dieu. En régime chrétien, cette « ordination » de la nature « native » de l'être humain à sa vocation ou dignité/grandeur divine consistera à « configurer » l'existence humaine sur la « forme » que lui a donné le Christ. Ce sera donc donner à notre existence une *forma Christi*.

Commune à tous les chrétiens, cette destinée de configuration de l'existence humaine sur celle du Christ a certes été initiée dès le jour de notre baptême (c'est ce qu'on appelle la consécration baptismale) ; mais, évidemment, nous sommes appelés à lui donner « corps » et consistance concrète, ce qui se réalise justement à travers *l'orientation singulière* que chacun de nous, nous donnons à notre vie. La *forma Christi*, commune à tous, prendra ainsi les contours spécifiques d'une *sequela Christi* dont les caractéristiques seront définies par la forme de vie que nous choisirons d'embrasser (principalement : mariage et vie religieuse). C'est cela que nous appelons « vocation » : une manière singulière, propre à chacun, de

---

<sup>11</sup> Voir en annexe le diagramme 1.

donner corps à notre consécration baptismale, ou encore, « la réponse consentante que chacun de nous nous donnons à un appel précis de Dieu, qui engage une vie dans la durée »<sup>12</sup>.

Vue dans cette perspective tridimensionnelle (*forma nativa* : l'homme ; *forma vitae instituta* : le moine et *forma Christi* : le chrétien), la formation au sens intégral du terme aura donc pour mission et fonction principale d'aider quelqu'un à oser prendre le risque d'un tel *engagement de toute son existence* dans la durée à travers une forme spécifique de vie (*forma vitae instituta*) qui lui permette, selon son appel propre, de conduire au terme, dans une communauté humaine et jusqu'à la pleine mesure du Christ, sa *consécration baptismale (forma Christi)* qui est de vivre à l'image et à la ressemblance de Dieu (*forma nativa*)<sup>13</sup>.

C'est ce que précise avec clarté la *Ratio institutionis* de l'OCSO, quand, après avoir dit que l'itinéraire monastique « a pour but la transformation progressive de la personne à la ressemblance du Christ par l'action de l'esprit » (Prologue, § 1 qui fait écho à la Const. 45, 1 déjà citée plus haut), elle ajoute un peu plus loin, à propos de la formation initiale, que les étapes qui la constituent « veulent aider les candidats à grandir comme *personnes humaines* et comme *disciples du Christ* » (§ 17) : autrement dit qu'elles visent à construire l'homme, et cela (pour reprendre l'expression d'Ælred) à travers des « disciplines régulières » qui font précisément de lui - ou *l'instituent* d'abord comme un « disciple du Christ », en son être propre donc (formation du Christ *in anima*) ; mais qui, ensuite, lui donnent également, en tant que membre d'une communauté, d'édifier le corps total/ecclésial du Christ (formation du Christ *in ecclesia*)<sup>14</sup>.

Là encore la *Ratio institutionis* de l'OCSO est instructive, lorsqu'elle écrit, à propos du rôle formateur de la *conversatio cistercienne* que « c'est essentiellement en la vivant, dans ses divers éléments que l'on devient peu à peu cistercien authentique » (§ 6), et qui ajoute encore au même paragraphe qu'« à travers la pratique quotidienne des observances monastiques (et grâce à la sollicitude pastorale du supérieur et de ceux qui partagent son ministère), cette *conversatio* fournit *les moyens de la croissance, personnelle et communautaire* », de sorte, souligne-t-elle enfin, qu'à ce titre, la communauté devient ainsi elle-même « la matrice où peut se déployer l'action transformante de l'Esprit de Dieu ».

## **b. La conséquence pratique**

Une telle affirmation nous permet du coup de tirer la conséquence pratique que j'annonçais tout à l'heure. Si en effet, pour nous moines et moniales, c'est simplement de vivre les divers éléments que propose la *conversatio* cistercienne qui offre le lieu même où s'opère en nous notre transformation spirituelle ; si donc, pour le dire encore autrement, c'est simplement de vivre la vie monastique telle qu'elle est proposée dans tel monastère qui constitue le premier lieu et la première « manière » de notre formation (avant même toute formation intellectuelle), il s'ensuivra alors que pour vous aussi, laïcs, qui désirez vivre dans le monde du charisme cistercien, ce sera la fréquentation assidue du monastère avec lequel vous vivez en lien de communion et de charité qui sera pour vous le premier « lieu » et la condition même de votre « formation ».

N'est-ce pas le sens même de l'article 4.1 du document de Huerta sur *l'Identité laïque cistercienne*, qui précise en effet que c'est « par *leur communion avec une communauté*

---

<sup>12</sup> Sur cette définition de la « vocation », cf. « Introduction » dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le précepte et la dispense* (« Sources Chrétiennes », n°457), p. 132-133.

<sup>13</sup> Voir en annexe le diagramme 2.

<sup>14</sup> Sur ces deux aspects, voir la doctrine spirituelle d'Ælred de Rievaulx.

*monastique* que les communautés laïques cisterciennes *reçoivent* des moines et moniales *formation et lumière sur le chemin* »<sup>15</sup> ?

C'est ce que mon maître en vie monastique – le Père Charles Dumont – m'enseignait lorsqu'il disait, à la suite de Kierkegaard, que « le remède se trouve dans le mode d'emploi ». C'est aussi ce qu'affirmait à sa manière Mère Jean-Marie Howe quand elle employait l'image si parlante - et baptismale, s'il en est ! - , de l'« immersion » pour suggérer la nature de ce que devait être la formation monastique. À ce propos, elle-même distinguait trois niveaux complémentaires : une immersion *physique* dans la réalité concrète du milieu monastique ; une immersion *intellectuelle* dans l'Écriture et la doctrine monastique et enfin une immersion *spirituelle* (dans la prière, la *lectio divina* et la vie liturgique), toutes trois étant cependant ordonnée à une immersion plus profonde encore : la *participation effective au mystère du Christ*<sup>16</sup>.

Mais elle ajoutait encore que, pour être vraiment efficace comme méthode de formation monastique, cette immersion de tout l'être (corps, âme, intelligence et cœur) dans le mystère du Christ exigeait qu'elle fasse l'objet d'une véritable expérience. Aussi bien, à côté de *la dimension « instituante » des observances monastiques* que nous venons d'évoquer, c'est la deuxième voie que nous devons maintenant frayer : celle de l'expérience.

## 2. La voie de l'expérience

### a. Du « lire » au « saisir » et de l'« ouïr » au « goûter »

Pour introduire à cette voie de l'expérience, rien de plus éclairant que l'échange épistolaire entre Bernard et Ælred, lorsque le premier exige du second qu'il rédige le *Miroir de la Charité*. On sait la réponse du futur abbé de Rievaulx qui, pour se soustraire à la demande de son Père immédiat, prétexte qu'il vient des cuisines et que, manquant donc d'une formation intellectuelle suffisante – il se dit bien « peu grammairien et presque illettré » - , il n'est pas à la hauteur du service qui lui est demandé. Or, bien loin de décourager saint Bernard, cette excuse ne fait, comme il le dit lui-même, qu'« aviver l'étincelle de son désir » (*Miroir*, « Lettre prologue » de Bernard, § 3). Pourquoi ? Saint Bernard s'en explique quelques lignes plus loin avec force images bibliques (le miel et le lait que l'on tire du rocher).

« J'estime, lui dit-il, qu'avec ton maillet, tu extrairas de ces rochers quelque chose que, avec la pénétration d'un talent naturel, tu n'aurais jamais obtenu à partir des notes de professeur ; dans la chaleur du midi, à l'ombre des arbres, tu saisisras parfois ce quelque chose que tu n'aurais jamais appris dans les écoles » (Lettre-Prologue, § 4).

---

<sup>15</sup> Voici le texte complet de l'article en question : « La communauté monastique est l'héritière du charisme cistercien dans sa forme actuelle. Les communautés laïques cisterciennes, par leur communion avec une communauté monastique, reçoivent des moines et des moniales formation et lumière sur le chemin ». Du reste, le texte laisse clairement entendre que ce principe vaut en tous les cas, *indépendamment* de la nature concrète des liens qui unissent les laïcs à telle communauté monastique, dont il est admis qu'ils peuvent varier d'une communauté laïque à une autre : « Les liens concrets qui nous unissent à la communauté monastique, ainsi que la façon de décrire ces liens, sont différents de l'un à l'autre. Cela sera d'ailleurs encore affirmé sous un autre mode dans le dernier article de la même section (4. 8) quand il y est précisé que, même si « beaucoup de membres des communautés laïques viennent au monastère individuellement, (...) tous sont [cependant] d'accord pour affirmer que pour être Laïc Cistercien, il ne suffit pas de se sentir attiré par le monastère, mais qu'il est nécessaire d'appartenir à une communauté ».

<sup>16</sup> Voir Jean-Marie HOWE, *Itinéraire spirituel. La voie monastique* (Collection « Voix monastique 7), Oka, Abbaye cistercienne Notre-Dame du Lac, 1993 (spécialement p. 37-54, ici p. 40).

Un tel propos et de telles images, saint Bernard y avait déjà eu recours quelques années plus tôt en s'adressant à Henri Murdac, l'illustre professeur de York, pour l'inciter à renoncer à sa charge académique et l'inviter à le rejoindre à Clairvaux :

Crois-en mon expérience (*Experto crede*) : tu trouveras quelque chose de plus dans les forêts que dans les livres (*aliquid amplius invenies in silvis quam in libris*). Les arbres et les pierres t'enseigneront ce que tu ne pourras entendre d'aucun maître (*Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis*). Ne crois-tu pas que tu pourras tirer du miel de la pierre, et de l'huile du rocher le plus dur (Joël 3, 18) ? Les montagnes ne distillent-elles pas la douceur ? Le lait et le miel ne coulent-ils pas de nos collines ? Nos vallées ne regorgent-elles pas de froment (cf. Ps. 64, 14) ?<sup>17</sup>

Nous sommes là au cœur de notre sujet ! Mais il importe aussi de ne pas se tromper dans l'interprétation qu'il convient de donner à de tels propos ! Contrairement à ce que l'on a cru trop souvent, Bernard n'est absolument pas en train de dire ici que toute formation intellectuelle quelque peu sérieuse et solide serait inutile, voire mauvaise, sous prétexte par exemple que la « science enfle » (cf. 1 Cor. 8, 1) ! Par contre, ce qu'il fustige, c'est une science qui serait purement « livresque », c'est-à-dire complètement « détachée » d'une expérience vécue, enracinée dans la vie. Il n'est que de voir, dans la même lettre à Henri Murdac, les verbes qu'il utilise, qui, judicieusement et intentionnellement choisis, marquent autant de « passages » ou de « dépassements » que Bernard invite son correspondant à effectuer dans l'ordre de la connaissance et du savoir, allant du « lire » au « saisir », du « entendre » au « goûter ».

« Si, lui dit-il, c'est le Christ que tu désires saisir (*apprehendere*), tu le rejoindras bien plus rapidement *en le suivant qu'en le lisant (citius illum sequendo quam legendo consequi potes)* » ! Le but, c'est donc bien cela : chercher (*quaerere*) le Christ, et le chercher afin de le trouver, de le « saisir » (*apprehendere*) ! Mais, entre les deux, Bernard mentionne justement trois étapes qui balisent en fait tout le chemin à parcourir en une sorte de gradation qui va du plus extérieur au plus intérieur, du plus objectif au plus subjectif : il s'agit en effet d'abord et assurément d'« entendre (*audire*) » ; il s'agit tout aussi certainement et ensuite de « comprendre (*intelligere*) » ce qui a été entendu (c'est ici que se situe l'étape plus proprement intellectuelle ou rationnelle du cheminement) ; et enfin de « sentir (*sentire*) » (passage de l'intelligence au cœur/affectivité). C'est alors seulement que l'on peut en venir au terme : « saisir » et « goûter ».

Nul mépris donc chez saint Bernard pour les étapes intermédiaires, qui sont à ses yeux aussi nécessaires et indispensables les unes que les autres ; nulle trace donc non plus d'un quelconque anti-intellectualisme ! Ce que Bernard cherche plutôt à faire, c'est d'aider à bien situer la place et la valeur du « savoir » dans le cadre de la vie spirituelle. Or, de ce point de vue et dans cet ordre de la vie spirituelle et d'un authentique *quaerere Deum*, n'a pour lui de véritable valeur qu'un « savoir » qui a de la « saveur » et donc, par opposition à la *scientia* (qui risque effectivement toujours d'enfler !), un savoir qui ouvre à ce qu'il appelle la *sagesse (sapientia)* : ce qui a du goût et donne du goût. Autrement dit et en fait, c'est contre les dérives d'une recherche du « savoir pour le savoir » que le saint abbé de Clairvaux désire justement nous mettre en garde, et non récuser toute valeur au savoir ou à la science.

---

<sup>17</sup> Lettre 106, § 2 dans SBO VII (Rome, Editiones cisterciennes, 1974), p. 266, lignes 15-16.

## b. Du « savoir » (*scientia*) à la « saveur » (*sapientia*)

Le thème est si récurrent dans ses écrits que nous pourrions en multiplier à l'infini les exemples. Pour ne pas prêter le flan à la critique de ce que Bernard fustige, je me contenterai donc de quelques indications.

Il y a d'abord le sermon 23 sur le Cantique, où il précise que si l'instruction est sans doute en mesure de « rendre docte » (*Instructio doctos reddit*), par contre, elle est absolument incapable de « toucher » le cœur. Elle ne permet pas de « goûter » Dieu, de Le « savourer » pour ce qu'Il est vraiment, encore moins de l'aimer pleinement, et ainsi, de devenir de véritables *sapientes*. Cela, seule l'affection le rend possible : *Affectio [reddit] sapientes*<sup>18</sup> ! Or, nous venons de le dire, c'est cela seulement qui importe à Bernard et qu'il désire pour nous : que nous devenions non pas des « puits de science » (des « érudits »), mais bien plutôt des êtres pétris de « sagesse », qui « goûtent » Dieu pour ce qu'Il est vraiment.

Et ce « goût de Dieu » n'est autre pour Bernard qu'une sagesse *pratique* ordonnée au « bien agir », ou encore visant ce qu'il appelle la « sainteté de vie ». C'est ce qu'il dira explicitement à son ancien novice devenu pape sous le nom d'Eugène III. Dans le traité qu'il lui adresse sur la *Considération*, il en vient à parler de la « connaissance » des quatre dimensions de l'amour divin mentionnées par saint Paul dans l'épître aux Ephésiens : la longueur, la largeur, la hauteur et la profondeur. Tout cela, lui dira-t-il, mais en veillant à le renvoyer à une *expérience à faire*,

Ce n'est pas au bout d'une joute académique qu'on parvient à [les] comprendre (*non ea disputatio comprehendit*<sup>19</sup>), mais grâce à la sainteté... si du moins l'on peut parler de « saisir » ce qui est « insaisissable » (*si quo modo tamen comprehendi potest quod incomprehensibile est*).

Du reste, si cela n'avait pas été possible, l'apôtre n'aurait jamais dit que « nous comprendrions avec tous les saints » (Eph. 3, 18).

Donc ce sont les saints qui comprennent. « Comment ? » demandes-tu. Si tu es saint, tu comprendras et tu sauras ; par contre, si tu ne l'es pas, deviens-le ; alors par ta propre expérience tu sauras (*tuo experimento scies*)<sup>20</sup>.

Nous voilà donc avertis : il n'est de « savoir » ou de « connaissance » qui vaille que celle qui plonge ses racines dans l'expérience ! Si fondamentale que soit cette remarque, il nous faut cependant faire encore un pas supplémentaire. Car, au juste, que s'agit-il exactement d'expérimenter ? Ou, pour reprendre les verbes employés par saint Bernard, que s'agit-il de « goûter » et de « sentir » pour que notre savoir soit de « sagesse » et non pas d'érudition ?

---

<sup>18</sup> *Affectio [reddit] sapientes*. La différence de « degré » qui existe entre ces deux types de « connaissance » de Dieu (l'une seulement intellectuelle, et l'autre pleinement spirituelle, car « éprouvée » par l'expérience) est encore soulignée par l'image de la richesse. « Autre chose (en effet) est de connaître beaucoup de richesses ; autre chose de les posséder ». En d'autres termes, ce n'est donc pas le *savoir comme tel* (ou l'accumulation érudite de savoirs) qui rend riche, mais la *possession* (en expérimentant toute la saveur de vie). Pour tout ceci, cf. *Sermon 23*, § 14 sur le Cantique, dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*. Tome 2 : Sermons 16-32 (coll. « Sources chrétiennes », n° 431). Paris, Cerf, 1998, p. 228-231.

<sup>19</sup> Le mot *disputatio* est évidemment à entendre au sens technique de « discussion » comme exercice académique tel qu'il était pratiqué dans les « écoles » de théologie.

<sup>20</sup> *Traité de la Considération*, Livre V, § 30 (dans SBO, tome III. Rome, Ediciones cistercienses, 1963, p. 492). Notre traduction.

### c. Savourer..., mais quoi ?

À cette question, saint Bernard apportera là encore, tout au long de son œuvre écrite, des réponses certes variées quant à la forme mais, par le contenu, d'une remarquable constance. Je pense tout spécialement à ses trois premiers traités d'envergure, composés à quelques années d'intervalle (entre 1124 et 1128) : *Les degrés de l'humilité et de l'orgueil* (1124-1125) ; *L'Amour de Dieu* (1126) et *La grâce et la liberté* (1128) ; mais je pense également à la série, plus tardive (entre 1139 et 1145), des cinq *sermons sur le Cantique* (sermons 34 à 38)<sup>21</sup> qu'il consacra justement à la question qui nous occupe de savoir quelle place il convient de réserver aux études dans la vie monastique.

Sans développer dans le détail l'enseignement de Bernard à ce sujet, il suffira de noter que l'intérêt de la réponse qu'il donne à notre question - « quel savoir qui soit sagesse ? » - réside dans le fait que, toujours, il l'associe d'une manière ou d'une autre à celle de l'*identité*. De fait, pour Bernard, ce qu'il s'agit prioritairement de « connaître »,

- c'est d'abord bien sûr *soi-même* : « Qui suis-je ? Que suis-je ? Quel suis-je ? » ;
- puis, corrélativement, *Dieu* : « Qui suis-je devant Dieu ? » ou « Qui est Dieu par rapport à ce que je suis ? » ;
- l'une et l'autre « connaissance » (de soi et de Dieu) devant alors et enfin ouvrir tangentiellement - c'est-à-dire d'une manière qui est ouverte à l'infini - sur une « connaissance » de nature éthique qui porte sur *autrui* et qui comporte en elle une exigence jamais parfaitement ni totalement honorée de justice/compassion envers le prochain : « Que sont les autres devant moi ? » et « Que dois-je être pour eux ? ».

À travers ces trois domaines de connaissance sapientielle, nous voilà ainsi ramenés à ce que nous notions dès l'ouverture de notre communication : à savoir que la question de la « formation » ou des études ne peut absolument pas être séparée de celle de l'identité, la première (celle de la formation) devant donner accès ou être ordonnée à la seconde (la question de l'*identité*, dans ses trois axes : de soi, du prochain et de Dieu), et celle-ci permettant, dans un mouvement inverse, de juger de l'utilité des « connaissances » dispensées par celle-là.

C'est tout l'argument du sermon 36 sur le Cantique où l'abbé de Clairvaux avance quatre idées principales.

- Il commence d'abord par établir une distinction entre des connaissances qui, dans l'ordre de la vie spirituelle, *ne sont pas indispensables*, tels les « arts et métiers » ou les « lettres », et celles qu'il serait au contraire *vraiment désastreux* d'ignorer : nommément – j'y reviendrai dans un instant - la

---

<sup>21</sup> Ce groupe de sermons mériterait à lui seul une étude détaillée. Qu'il suffise ici d'indiquer qu'on peut lire ces cinq sermons comme des « thèmes et variations sur un même sujet », en l'occurrence celui de la connaissance. Le *sermon 34* insiste sur le lien à établir entre humilité et connaissance « juste » de soi. Le *sermon 35* reprend le même thème en prenant la position contraire et montre que l'ignorance de soi conduit à la dissemblance d'avec Dieu. Le *sermon 36* développe ce point et cherche à établir une distinction entre savoirs dont l'acquisition n'est pas indispensable (les ignorances *non condamnables*) et savoirs qu'il est au contraire absolument indispensable de connaître : la connaissance de soi (sa condition de misère) et la connaissance de Dieu (son infinie miséricorde), la première étant un « degré » vers la seconde. Les *sermons 37* et *38* développent la position contraire : « qu'en est-il si je m'ignore moi-même ? » (*sermon 37*) et « qu'en est-il si j'ignore Dieu ? » (*sermon 38*).

connaissance de soi (connaissance de sa condition malheureuse) et la connaissance de Dieu (connaissance de la divine miséricorde)<sup>22</sup>.

- Il prend ensuite bien soin de prévenir une objection selon laquelle il faudrait mépriser le savoir comme tel, car, explique-t-il, ce serait non seulement contraire à l'enseignement de l'Écriture, mais ce serait en outre priver l'Église d'un instrument efficace pour combattre les hérésies et instruire les simples<sup>23</sup>.
- Cela étant, dans la foulée, il recommande de prêter attention à une nouvelle distinction : il y a une « science qui enfle » (cf. 1 Cor. 8, 1) et une autre qui conduit à la sagesse : cette « sobre sagesse » dont parle Paul aux Romains (Rom. 12, 3)<sup>24</sup>.
- Or, précise-t-il enfin, à cause justement de la « brièveté du temps » qui rend vain et irréalisable le désir de tout apprendre - si intéressant que soit par ailleurs tout domaine de connaissance ! -, ce sera donc à l'acquisition de cette *sobre sagesse* que le moine devra prioritairement et même exclusivement consacrer tous ses efforts. Et de quoi est-elle faite, cette sobre sagesse ? D'un savoir « utile » au salut. Et qu'est-ce qu'un savoir « utile » ? C'est, explique-t-il, un savoir destiné ou bien à sa propre édification ou bien à celle du prochain, bref : un savoir destiné à éclairer notre agir<sup>25</sup>. Bernard écrit : « Seuls ceux qui veulent savoir pour édifier – c'est charité – ou pour être édifiés – c'est prudence –, n'abusent pas de la science, puisqu'ils *veulent comprendre pour bien agir* ». Et de conclure en citant le Ps. 110, 10 : « la compréhension (*intellectus*) est bonne pour tous ceux qui la mettent en pratique »<sup>26</sup>.

Cette « ordination » du savoir à l'acquisition d'une sagesse pratique qui doit éclairer notre agir ou notre conduite, n'est autre que ce que nous appellerions aujourd'hui la *théologie morale*. Il va sans dire cependant qu'une telle théologie - dont l'objet propre (pour faire bref) est de discerner, dans l'ordre éthique de l'agir, ce qui est « juste et bon » (cf. Romains 12, 2)<sup>27</sup> pour soi et pour autrui, ne peut s'élaborer *indépendamment* d'une connaissance de « qui nous sommes » dans ce qui constitue certes notre nature humaine – c'est le domaine propre de l'anthropologie – mais aussi dans ce qui caractérise la nature des relations que l'homme entretient avec Dieu – c'est le domaine plus spécifique de la théologie spirituelle, voire de la mystique.

Cette « antécédence » épistémologique (dans l'ordre du savoir) de la « physique » (nature des choses et de l'homme) et de la « mystique » (nature de notre relation à Dieu) sur l'« éthique » (qui définit les normes de l'agir droit) explique justement pourquoi saint Bernard insiste tant, comme préalable à cette connaissance « éthique », sur l'importance de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> Sermon 36, § 1, dans BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*. Tome 3 : Sermons 33-50 (coll. « Sources chrétiennes », n° 452). Paris, Cerf, 2000, p. 105-107.

<sup>23</sup> Sermon 36, § 2 (p. 109-111).

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Sermon 36, § 3 (p. 111-113).

<sup>26</sup> Sermon 36, § 3 (fin) et 4 (début), légèrement adapté (p. 112-113).

<sup>27</sup> « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait ».

<sup>28</sup> Voir ci-dessous le diagramme 3. En fait, pour être exact, il faudrait préciser que l'ordre dans lequel Bernard présente les trois domaines de connaissance (de soi, de Dieu et du prochain) peut varier selon la perspective retenue. Ainsi, dans les *Degrés de l'Orgueil et de l'humilité* III, § 6, la séquence est plutôt : connaissance de la

On remarquera du reste au passage que ce sont là les trois « degrés de la vérité » que saint Bernard énonçait dans le chapitre 3 de son tout premier traité sur les *Degrés de l'orgueil et de l'humilité*. On remarquera par ailleurs que ces trois degrés de connaissance correspondent aussi à tout l'itinéraire spirituel qu'il balise dès l'ouverture de son vaste recueil de 86 Sermons sur le Cantique (Sermon sur le Cantique 1). Mais comme je vous le signalais tout à l'heure, ce que je voudrais surtout retenir ici, c'est la dimension « expérience » à laquelle Bernard accorde une importance centrale pour vérifier la valeur et la validité du savoir. De ce point de vue, il en va un peu comme des habitants de Sychar qui, sur les paroles de la samaritaine dans l'évangile de saint Jean, vont à la rencontre de Jésus, mais qui, précise l'évangéliste, « seront bien plus nombreux à croire à cause de sa parole » à Lui, Jésus car, diront-ils, « ce n'est plus sur tes dires que nous croyons ; nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde ! » (Jn 4, 42).

Comme il est impossible de relever ici toute la richesse de la doctrine de Bernard sur la double connaissance de soi et de Dieu, arrêtons-nous à l'essentiel.

#### **d. De la « vision amère de soi » à la « vision joyeuse de Dieu » : de la *misère* à la *miséricorde***

Pour ce qui est de la connaissance de soi, Bernard insiste en réalité sur les deux « faces » de la condition humaine : côté « lumière », sur la grandeur et la dignité natives de l'homme, qui porte en lui, par don originaire de création, l'empreinte indélébile de son divin créateur (homme, image et ressemblance de Dieu) ; et côté « ombre », sur la condition « malheureuse » de l'homme mis à l'épreuve d'une liberté non immédiatement, ni spontanément ajustée au projet créateur de Dieu. C'est ce que Bernard appelle la « misère » de l'homme, qui tient en partie (mais pas seulement) à l'« oubli » de soi, c'est-à-dire à l'« ignorance » de ce qui constitue ma dignité.

L'expérience dans l'accompagnement spirituel apprend que cet oubli ou cette ignorance de soi dans le sens théologique du terme tel que le déploie saint Bernard peut tenir à plusieurs raisons. Il y en a au moins deux principales : il se peut en effet que l'on ne m'ait jamais « appris » cette dignité ; mais il peut également arriver (et plus souvent qu'on ne l'imagine) qu'elle ait été bafouée, malmenée, méprisée et cela parfois, dès le plus jeune âge, si bien que je peux en venir ou bien à douter du fait que je sois aimable (ou digne d'être aimé), ou bien à ne plus croire ou pas croire du tout en mes propres capacités à aimer parce que l'amour et la confiance ont été tués au plus profond de moi.

L'expérience encore apprend qu'une telle « ignorance » ou que les blessures affectives qu'elle engendre peuvent parfois faire l'objet d'un déni, c'est-à-dire d'un refus de reconnaître que nous sommes tous plus ou moins des « boiteux de l'amour », soit parce que nous n'avons pas reçu suffisamment (ou comme on l'aurait voulu) cet amour initial qui nous

---

vérité en nous-mêmes (*in nobis* = « connaissance » de sa misère), connaissance de la vérité par rapport à autrui (*in proximis* = ouverture à la compassion) et enfin connaissance de la « vérité en elle-même » (*in sui natura* qui est contemplation de Dieu). Par contre, dans d'autres traités – par exemple, *L'amour de Dieu* et le sermon 36 sur le Cantique –, la perspective, légèrement différente, cherche surtout à montrer comment il importe de « tempérer » par la connaissance de Dieu (i.e. sa miséricorde), la connaissance de soi (i.e. notre misère) au risque de voir cette connaissance de soi nous accabler à l'excès et nous entraîner dans la désespérance... de sorte que, dans cette perspective, la connaissance du prochain vient en troisième position. Soit dit par parenthèse, cela voudrait donc dire qu'il y aurait deux « connaissances » de Dieu : l'une où il s'agirait de le connaître tel qu'il est *en lui-même* (*in sui natura*) et l'autre qui consisterait à le connaître tel qu'il est *pour nous* (*pro nobis*), même si, bien évidemment, dans une certaine mesure, son « être-pour-nous » (son existence telle qu'elle se manifeste dans l'expérience que nous pouvons en faire) coïncide en réalité avec son « être-en-lui-même (son « essence » ou substance), puisqu'en Dieu, il n'y a aucun écart entre essence et existence (ce qu'il fait manifeste ce qu'il est).



aurait permis de tenir debout sans narcissisme exacerbé ou égocentrisme surdimensionné ; soit, aussi, quand nos histoires ne sont pas trop blessées (et cela arrive heureusement !), parce que, de toute façon, comme Bernard le fait finement remarquer au sermon 50 sur le Cantique<sup>29</sup>, l'amour nous trouvera toujours en dette...

Quoi qu'il en soit, le déni de notre condition malheureuse et l'oubli de nos histoires affectives plus ou moins blessées peuvent se révéler désastreux, d'abord pour soi-même bien sûr, mais aussi pour les relations à autrui. Dans le premier cas, cela peut en effet conduire à un mépris (non évangélique pour le coup !) de soi-même, allant parfois jusqu'au dégoût de vivre et même à la désespérance la plus totale... Pour mémoire, c'est une telle expérience d'insatisfaction et de dégoût qui poussa Ælred à frapper à la porte du monastère de Rievaulx... Dans le second cas – celui des relations à autrui – , cela peut rendre toute vie en communauté absolument « invivable » parce que, de fait - vous en avez sans doute tous une plus ou moins grande expérience - toute vie commune comporte d'une manière ou d'une autre cette vertu thérapeutique parfois éprouvée comme très douloureuse (mais bénéfique et purificatrice quand on consent à son oeuvre !) de venir raviver ou même exacerber d'anciennes blessures affectives « oubliées ». Viennent ainsi au jour des sentiments tels que la jalousie ou la haine. Se manifestent aussi des comportements d'agressivité et de violence ou, à l'inverse, des attentes affectives intenable.

Bref : l'expérience de la vie commune, après une étape d'émerveillement et de ravissement qui dure plus ou moins longtemps, conduit souvent sinon toujours - pour autant que bien sûr l'on ne s'y soustraie pas -, à une seconde étape qui est de « découverte amère » de ce que je suis en vérité (*visio amara mei*). Pour Bernard, comme pour tant d'autres spirituels, c'est pourtant là une expérience déterminante et cruciale car, dans la vie spirituelle, elle s'offre à nous comme le point par excellence de basculement où nous sommes mis en demeure de faire un choix décisif : car la question qui se pose alors sera de savoir si je vais en rester là, dans cette vision amère de moi-même, au risque du coup, comme je le disais il y a un instant, de basculer irrémédiablement dans la « spirale du désespoir » la plus totale ou si, au contraire, je vais tourner les yeux vers un « ailleurs » que moi-même, un plus profond que la profondeur même de ma misère, là où est enfouie la source la plus secrète de la vie.

Pour Bernard, donc, l'expérience, même la plus désespérante !, de ma condition malheureuse se révèle ainsi comme une chance extraordinaire – un tremplin (« degré ») - pour accéder à ce qu'il appelle une « joyeuse vision de Dieu » (*laeta visio Dei*) : la découverte de vrai visage de Dieu, c'est-à-dire d'un Dieu « plus grand que notre coeur », parce qu'il est « riche en miséricordes »<sup>30</sup>. Aussi bien Bernard invite-t-il donc à ne jamais dissocier « connaissance de soi » et « connaissance de Dieu » car, à ses yeux, la première est la condition pour accéder à la seconde. Laissons la parole à saint Bernard :

Ce n'est pas une médiocre vision de Dieu que d'expérimenter combien il est bon et se laisse fléchir car « il est vraiment bienveillant et miséricordieux, et il pardonne volontiers la méchanceté » (Joël 2, 13). Sa nature est la bonté, et ce qui lui est propre, c'est de toujours faire miséricorde et d'épargner. C'est donc par cette expérience et selon cet ordre que Dieu se fait connaître pour notre salut, lorsque l'homme commence par se connaître dans son dénuement et « crie vers » le Seigneur, qui « l'exaucera » (Ps 90, 15) et lui dira : « Je te délivrerai, et tu

<sup>29</sup> Sur le Cantique 50, § 2 (Sources Chrétiennes 452), p. 349.

<sup>30</sup> Sur ce « point de basculement », cf. *Sur le Cantique* 36, § 5-6 (Sources Chrétiennes 452), p. 117-121.

m'honoreras » (Ps 49, 15). Ainsi, le degré qui mène à la connaissance de Dieu sera la connaissance de toi-même. À partir de son image, qui se renouvelle en toi (Col. 3, 10), lui-même se laissera voir, tandis que toi, « contemplant avec confiance à visage découvert la gloire du Seigneur, tu es transformé en cette même image, de clarté en clarté, comme par l'Esprit du Seigneur » (2 Cor. 3, 18)<sup>31</sup>

Dans ces quelques lignes, tout est dit du programme d'études et de formation que Bernard désire pour nous. Jusqu'à son terme, c'est-à-dire - osons-le mot - jusqu'à sa visée « transfigurante » et mystique, qui, dans un processus sans fin, se renouvelle de commencement en commencement.

C'est cela – cette expérience de transformation faite à partir de l'expérience amère de sa propre misère et d'une joyeuse découverte, de plus en plus étendue, de la miséricorde divine - que le moine est appelé à vivre, jour après jour, et qu'exprime à merveille la formule traditionnelle de sa « pétition », celle qu'il prononce le jour où il demande publiquement à entrer dans l'Ordre. À la question de l'abbé, « Que demandes-tu ? », il est en effet invité à répondre : « La miséricorde de Dieu et celle de l'Ordre ».

Parole dont nous ne mesurons évidemment pas nécessairement immédiatement et dans toute son envergure l'immense portée, mais qui, à mesure où nous avançons, est appelée à prendre de plus en plus de densité et de vérité.

C'est à cette même expérience que vous, laïques qui désirez vivre en lien avec un monastère, êtes également conviés. Et c'est peut-être aussi, avant même toute transmission d'un « savoir », le meilleur que nous, moines, nous puissions, vous offrir. Je veux dire : vous donner, à vous aussi, la possibilité d'accéder à une vision « réconciliée » et pacifiée de vous-mêmes et de votre histoire. Vous donner donc accès à cette vérité amoureuse de vous-même qui vous rendra libre d'aimer de l'amour même dont Dieu vous aime. Car, finalement, il n'est de vérité pour nous que celle « qui nous construit, nous structure et nous fait grandir »<sup>32</sup>. Or, la première de ces « vérités » « qui nous construit, nous structure et nous fait grandir », n'est-ce pas d'abord de nous recevoir nous-mêmes avec gratitude comme un don que Dieu nous fait en premier lieu à nous-mêmes, pour qu'ensuite nous puissions être offert (et nous offrir) aux autres. C'est pourquoi, me semble-t-il, saint Bernard a pu écrire à Eugène III :

« Non, il ne mérite pas le nom de savant, celui qui ne l'est de soi. Un vrai savant sera d'abord savant de lui-même, et il boira le premier de l'eau de son propre puits »<sup>33</sup>.

Et si Bernard peut dire de ce « savant » qu'il sera *le premier* à boire à la source de son propre puits, n'est-ce pas parce qu'il sait aussi, d'expérience, qu'il doit y en avoir d'autres après lui qui viendront s'abreuver auprès de lui : tous ceux là à qui je ferai bénéficier de ma propre expérience d'être réconcilié... Terrible exigence car elle suppose que chacun ait consenti à faire ce même chemin de vérité qui l'aura rendu libre...

F. Pierre-André Burton

---

<sup>31</sup> *Sur le Cantique* 36, § 6 (Sources Chrétiennes 452), p. 119-121.

<sup>32</sup> Cf. Lytta Basset, *Aimer sans dévorer*, p. 164.

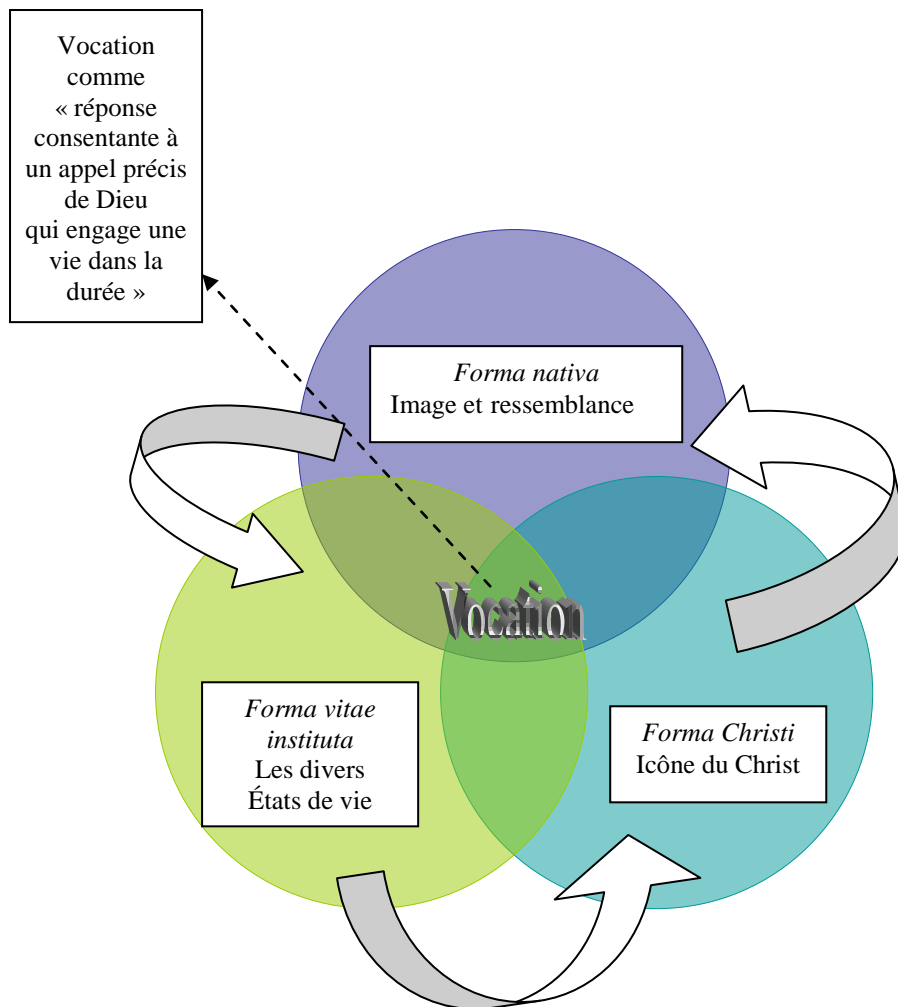
<sup>33</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sur la considération* II, § 6 (traduction Pierre Dalloz), p. 71.

## Annexe

Diagramme 1 : trois dimensions de l'homme



Diagramme 2 : Les trois « formes » de toute vocation humaine



**Diagramme 3 :**  
Triple dimension de la « connaissance »  
et antécédence épistémologique du « se connaître » et du « connaître Dieu »  
par rapport à la connaissance d'autrui.

